

日本近世社会の儒学受容に関する研究ノート：日中 学界における研究動向及び一考察

任, 潔

<https://doi.org/10.15017/4377919>

出版情報：九大日文. 37, pp.82-90, 2021-03-31. Association of Japanese Literature, Kyushu University

バージョン：

権利関係：

◎コラム

日本近世社会の儒学受容に関する研究ノート

——日中学界における研究動向及び一考察——

任 潔

一、儒学受容についての先行研究

中国から輸入された後、儒学は重要な思想資源として、日本の社会、経済、文学、教育の諸方面に深い影響を与えてきた。そうした儒学受容に対する研究が、日本では明治維新に入ってからようやく開始したが、中国のほうではさらに遅く、一九八〇年代から始めたのである。現代における儒学の意義を究明すべく、今までの研究動向を整理し、巨視的スケールで儒学研究の歴史を振り返ることが求められるであろう。これから進むべき方向を模索するのに、必要な作業だと考えている。

(一) 日本における儒学受容に関する研究動向

日本における儒学受容に関する研究動向を概観すると、まず明治維新後、漢文書院により編纂された『支那学』が重要な文

献として指摘できる。島田重礼氏、大野雲潭氏、三島毅氏、牧野謙次郎氏などの学者は、周学、宋学、明学などを紹介しながら論じた¹⁾。その後、近代化および洋学の輸入にしたがい、儒学の影響力は次第に衰え、儒学よりは洋学研究が主流となっていた。一九五〇年代に入ると、日本における儒学受容に関する研究（田所義行氏、太田青丘氏、江藤淳沢氏、諏訪春雄氏など）が再び活発に行われるようになり、歴史的・文化的・政治的角度から研究が展開されていった。

一九八〇年代以降、中日関係がよくなるにつれて、更に目覚ましい研究成果を見せるようになった。総体的に考察してみれば、以下のような特徴が見られる。①研究対象が儒学經典の『易経』『書経』『詩経』『周礼』『礼記』『儀礼』『春秋左氏伝』『春秋公羊伝』『論語』『孝経』『孟子』などに集中している（野口武彦氏、八木聖弥氏、小川幸生氏、津田潔氏などによる研究を参照）。②研究内容は、近世時代における受容に重きが置かれているという傾向である（高田宗平氏、赤瀬雅子氏、井上啓治氏、工藤重矩氏、志田諄一氏、田中徳定氏などによる研究を参照）。③研究立場からみると、日本における儒学の改造に関する合理性を論述するものが多い（佐藤由隆氏、坪内淳仁氏、種村和史氏、中村春作氏、徳重公美氏、辻本雅史氏などの研究を参照）。④学術シンポジウムが続々と開催されるようになる。例えば、一九九四年開催された「第四十五回日本中国学会年会」、二〇〇三年日本国立歴史民族博物館により開催された「東アジア文化交流・儒学思想と民間説話」をテーマとするシンポジウムなどがあつた。

(二) 中国における儒学受容に関する研究動向

中国における儒学受容に関する研究動向を概観すると、一九八〇年代の学界で活躍していた呉楓氏、伊文成氏、李洪淳氏の研究が注目されるべきである。彼らは、日本における儒学の流布状況をめぐって、それぞれの視角から論を展開していった。

呉楓氏は、歴史事実への考察を主とし、日本の中国から輸入された儒学古典が「史籍、子書、文集、小説、雑著、方志、医典、歴算および仏教経典」など約四十種類程であると指摘した⁶⁾。

伊文成氏は、儒学と神道との融合を中心に論じ、その融合が日本人の道徳観や教育観に与えた影響を論述した⁷⁾。李洪淳氏は、儒学の日本における流布の状況と朝鮮における流布の状況を比較して述べており⁸⁾、また嚴紹璣氏は『中古代文学関係史稿』において、八つの方面から中国古典と日本古典との関連性を述べ、日本文化は複合的な形態で存在する文化であるという観点⁹⁾を提出している。

一九九〇年代に入ると、王家驊氏と叶渭渠氏による研究が注目に値すると思われる。王家驊氏は『日本儒学史論』『日中儒学・伝統と現代』『儒家思想と日本の現代化』『儒家思想と日本文化』などの著書において儒学の比較を行いながら、日本儒学発展史、儒学が日本文化に与えた影響、日中儒学の差異などを論じている。叶渭渠氏は儒学受容の角度から日本歌論の発展史を整理し、「儒学は日本歌論の発展を推し進めた」という結論

を出している¹⁰⁾。彼らの研究は、今でも中国の学界に影響を与えている。

二一世紀に入って、中日関係がよくなるにつれ、儒学に関する研究成果もいつそうゆたかとなって、以下のような特徴を示すようになる。①研究対象が豊富で、よく読まれていない儒学古典も研究対象とされるようになる。二例をあげる。勾艶軍氏は「日本近世劇作小説における中国文学思想淵源」をテーマとした論文において、日本近世劇作小説と孔子の説いた「游於藝」（芸に遊ぶ）思想との関係を論じている¹¹⁾。趙俊槐氏は『津律保物語』における「孝」に対する受容」をテーマとした論文において、日本貴族階層と知識人が儒学の「孝」から影響を受けたと主張している¹²⁾。②研究内容がより多元的になり、社会、経済、文学、教育、言語など、あらゆる専門領域において論が展開されてきている。代表的例として以下両氏の研究をあげることにする。王暁平氏は著作『日本詩経学史』において、『詩経』の日本における流布状況を考察している¹³⁾。尤芳舟氏は「孔子思想と日本説集『十訓抄』における『忠孝』をテーマとした論文において、儒学の「忠孝」と日本の「忠孝」を比較している¹⁴⁾。③批評方法が多様化しており、実証法・比較法・思弁法など多くの理論が用いられるようになる。そのうち、韓小龍氏（歴史学）¹⁵⁾、呉雨平氏（文体学）¹⁶⁾、王向遠氏（比較文学）¹⁷⁾の研究を指摘できる。第四、日本とは違って、中国起源の儒教が日本社会に与えた影響を中心に展開される論が圧倒的に多い。

(三) 儒学受容への再検討

日本学術界においても中国学術界においても、多様な研究が行われていたにもかかわらず、吸収・改造の諸現象を規定する規則的なもの（＝ルール）に関する研究はまだ少ないと思われる。日本は二千年来中国の儒教文化を摂取してきたのであるが、検討・恕解をせずそのまま採り入れたのではなく、いつも批判と取捨を加えながら、独特の道を開こうとする努力を怠らなかつた。

国家政治と民衆教化の両面において、儒学が日本人の精神思想と家族倫理に大きな影響を及ぼしてきたことは言うまでもない。日本社会における儒学の受容過程は決して単なる模倣ではなく、選択と吸収、さらに批判的改造など、極めて屈折した過程を経て発展してきたと考えられる。特に新儒学が東漸してから、そういう傾向が一層強まってくる。「物事が有用であるから、あるいは現実合うから選択」⁽¹⁴⁾したり、「学問の体系より思想の有用性を重視する選択が行われ」⁽¹⁵⁾たりするのが、その時期の特質といえよう。

過去百年で見たことのない大きな変化の局面にある今、日中両国の文化交流の実像を考察しながら、日本近世社会におけるそうした儒学受容の過程と特徴を中心に検討していくことが、儒学の普遍的価値への再認識につながるのではないだろうか。

二、日本の儒学受容についての一考察

『古事記』によれば、『論語』が王仁によって日本に伝えられてきたという。その後、『易経』『詩経』『書経』（『尚書』）『春秋左氏伝』『礼記』などの文献も次々と伝来し、日本社会の各領域に影響し始まる。室町時代になると、新儒教の伝来に伴い、原始儒学の影響力が次第に衰え、禅儒一体論が主導的な地位を占めるようになる。新儒学が日本に伝来された当初、禅宗から独立した学問として取り扱われなかつたのは、儒学を習う禅僧の目的が儒学の宣伝ではなく、禅宗の合理性を論証することにあつたからである⁽¹⁶⁾。

近世に入ると、日本社会において、政治的実権を握つた武士階層と経済的実権を握つた商工業者とは両立する局面が現れるが、政治上あるいは経済上の需要から、両方とも新儒教を積極的に受け入れる姿勢を示していた。さらに、日本近世時代の封建制度に中国の周の封建制度と相似するところがあつたため、それを受けて、新儒学は禅宗の束縛から抜け出しておいて、支配的な地位を占めるイデオロギーとして発展を遂げたのである。そこに「時代の変化にしたがいながら儒学を発展させることを強調し」、「実用的な傾向」⁽¹⁷⁾が見られる。以下では、吸収と改造という二つの方面から、日本近世社会における儒学の受容過程とその特質をまとめた。

(一) 日本近世社会における儒学の吸収過程とその特質

近世における新儒教の吸収過程を全体的に考察してみると、

「自然から作為へ」と「敬から誠へ」とまとめられる。「自然から作為へ」とは、林羅山、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠などの儒学者によって完成された理念である。儒学は「天人合一」を主張し、その本質が自然的秩序によって社会的秩序を理解し、そして自然的秩序の権利性によって社会的秩序の合理性を論証することにある。言い換えれば、儒学の理論体系においては、「天道」が「人道」を含めた「天道」であり、「人道」が「天道」から分離した「人道」ということである。林羅山は「天人合一」の思想を認め、自然法的世界観に「治国平天下は修身齊家」という社会的秩序が含まれるべきだと主張していた。元禄・享保になると、幕府体制が動揺し崩れていくなか、「天人合一」の思想を支える社会基盤が次第に失っていく。この頃から、日本儒学者は「自然」の法則を疑うようになり、「作為」の法則を強調し始めた。山鹿素行は「天道」から「人道」を切りはなすことを強調し、欲の過不及を判断できるのが「人道」にほかないと説いていた。伊藤仁斎は「人道」を「仁義礼智」⁽²⁴⁾として理解し、それが生まれつき人間に与えられるものではなく、人間が自力で実現させるべきものであると主張していた。それらの思想は、荻生徂徠の「自然から作為へ」によって完成されたのであり、「人道」を人間によって「作為」された「道」として、さらに「道」を絶対的な抽象概念ではなく、世間に存在する普遍的なものとして認識すべきだとされたのである。つまり、人間によって「作為」された「道」こそが、秩序を築く基礎となると徂徠は強調していたわけである。そこに、日本儒

学者が支配階級の需要にしたがって、「道」を「作為」する熱心が見られ、「作為」としての「近代法」⁽²⁵⁾の萌芽が見られるであろう。

一方、「敬から誠へ」とは実際、新儒学の異なる方面が強調された結果といえる。中国においては、「敬」⁽²⁶⁾や「誠」⁽²⁷⁾への重視が秦の時代から始まり、程朱理学を経て儒学思想システムにおける重要な一部分となっていく。日本の場合を見てみれば、最初は藤原惺窩が「敬」と「誠」の両面を重視していたのだが、林羅山となると、「敬」だけが強調され、宇宙には基本的な道理が貫いており、この道理が礼として客体化できることが主張されるようになったのである。山崎闇斎は林羅山と同じく、「敬」を強調し、さらに「覚悟」として認識していた。右の変化から、「敬」が内面化していく傾向が見られるだろうが、それが武士的自敬の精神とつながっているのではないかと思われる。その後、「誠」の問題が再び注目されるようになり、山鹿素行は「敬」を重視すると同時に「誠」も重視していたし、伊藤仁斎は「誠」を「忠信」への道として理解していたのである。近世が後期に入るとともに、「誠」を唱える儒学者がさらに増えていったのだが、それは陽明学の台頭と緊密に関わっているものと思われる。ただし、「誠意」を強調する姿勢こそ陽明学と一致するが、「誠意」に関する彼等の考え方自体は、陽明学と全く異なっている。陽明学における「誠意」とは、「致良知」⁽²⁸⁾に至る「道」としての「誠意」であるのに対し、日本儒学者の考えた「誠意」とは、「情」に関わっており、他者に対して

「誠意」を持つて接することである。「敬から誠へ」という変化を辿っていくと、日本儒学者の「情」⁽²⁹⁾に対する寛容な態度と形而下的な倫理的立場が、明らかに見えて来る。

以上でまとめられた「自然から作為へ」「敬から誠へ」から見られる「入世」の哲学思想も、儒学から伝承したものであり、日本儒学者はそれを吸収して生かしたのだと考えられる。

(二) 日本近世社会における儒学の改造過程とその特質

近世における新儒教の受容過程では、吸収のほか、それに對する改造も行われていたと思われる。その改造の基本的な目的は、儒学を日本的なものに変えることではなく、それを日本当時の社会環境に適合させるため、またそれを発展させるためにあるのであり、儒学と道教と仏教との調和的な存在のあり方を探求することにあるのだと考えられる。この問題について、多くの理念・理論を俎上に上げることができ、紙幅の関係で以下の三点にだけ焦点を当てることにする。

一、朱熹の理氣二元論⁽³⁰⁾に対する改造である。宋代理学の集大成者朱熹は宇宙論としての理氣二元論を主張していたが、日本儒学者は朱の主張を果して忠実に伝承しただろうか。朱熹の理氣二元論を受け入れたとされる林羅山の提唱した「神儒習合説」⁽³¹⁾をみれば、それは実は朱の主張を彼なりに改造し、発展させたものなのである。なぜかという、林羅山の理氣二元論は宇宙論的な視点からではなく、人生論の視点から論じたもの

だからである。山崎闇斎の理氣二元論を取ってみても、「窮理」⁽³²⁾の点でやはり朱熹の思想と異なっている。朱熹の「窮理」とは分殊から理一へ、また形而下から形而上へという方向性を強調するのに対し、闇斎の「窮理」は客観的に存在する「理」⁽³³⁾を排除し、「居敬」⁽³⁴⁾によつて理一へとむかうことを主張するものである。以上の例から、日本の儒学者は二つの方面から朱子学に対する改造を行ったことが分かる。①朱熹の形而上的「理」を物質と物質の間の法則、あるいは現実の道理に外化させたこと、②朱熹の理氣二元論を日本的氣一元論に改造したことである。その原因を突き詰めれば、中国で仏教、道教、儒教がそれぞれ社会階層に「住み分け」されていた状況と違つて、日本の場合では、儒教を受容した階層がすでに神道や仏教から影響を受けていて、その影響から免れることが難しかったためと想定できる。

二、「君臣義合説」⁽³⁵⁾に対する改造である。君臣関係から考察してみれば、日本儒学者は儒学の「義合説」⁽³⁶⁾を「天台説」⁽³⁷⁾に改造したことが指摘できる。中国においては、儒学は君と臣を「義」によつて結ばれた「君臣義合」を主張していた。それは血縁で結ばれた「孝」と異なり、臣の側から忠が要求されるだけでなく、君の側からも徳などが要求される。なぜなら「孝」は血縁で結ばれた「父子天台」⁽³⁸⁾の原理で支配されるため、相互的なものではなく、子の側に一方的な孝行が要求されるからである。一方、日本の場合は、君臣関係の契機となつたのは、科挙選抜制度や立身出世の思想などによるものではなく、生ま

れながらの「家格」⁽³⁹⁾、すなわち身分だったのである。そのため、君と臣の關係は「天」によって結ばれるようなものであり、自然的に「君臣天合」⁽⁴⁰⁾の思想が生まれたのだと言える。「忠義を尽くす」と「孝道を尽くす」と同じく、「天合説」の原理に支配されていた以上、中国の場合と異なり、臣の側から一方的な「忠」が要求されるのも頷ける。日本儒学者による「天合説」は、日本近世社会の構造に基づいて、儒学を社会に適応させるための改造といえよう。

三、「有徳者執政論」⁽⁴¹⁾に対する改造である。中国の場合では、儒学が「有徳者執政論」や王道政治を唱え、支配者が霸道政治を行うばあい、徳のある者が支配者を倒して王朝を変えることさえ認められる。日本の場合では、「神孫為君説」⁽⁴²⁾「すなわち」「この世は神孫が君となる」説が支配的であり、中世に入つて政権を握るようになった武士階層であっても、天皇となることは全く不可能なのである。また、武士階層の唱えていた「有徳者執政論」は、自己の政権の正統性を合理化させるためのもので、天皇を否定しようとする意図は含まれない。彼らの「有徳者執政論」は天皇以外の階層にしか有効性を持たないものと思われるし、神道に浸透された武士階級には、そもそも全面的に儒教の「有徳者執政論」などを受容すること自体が困難だったであろう。

近世日本は新儒学に対して多方面から改造を行っていたが、そこから異なる倫理規範を尊重した上で、自国の道徳システムの建設に力を尽くしていた近世日本人の姿が見られる。日本近

世社会における儒学の吸収過程は、「自然から作為へ」、「敬から誠へ」というふうに表示できる。それが日本の儒学者による、近世の封建社会構造に基づいた改造の結果で、儒学の異なる面の部分的強調に過ぎなかつたと言えはそれまでだが、彼らの目的は中国の儒学者と異なり、社会構造の変容ではなく適応にあつたのである。日本近世社会における儒学の受容は、まさに日本独自のものではないだろうか。自国に適用するものを部分的に吸収し、適用できないものを改造する。大和民族の倫理観念、思考回路、審美的価値観などに基づき、儒家思想との絶えない衝突、消化、融合をしながら、日本民族の特色を持つ思想体系を築きあげようとする、昔の日本人たちの熱意がそこにある。

三、儒学の当代における価値はどこにあるのか

日本における儒教は、始めは貴族や官僚層など支配者側の教養であつたが、近世に至ると、一般民衆にまで浸透した。これは、儒教のアジア的展開の一例として注目されてよいのではないかと筆者は思う。儒学に対するそうした吸収・改造、言い換えれば外国文化に対する「日本化」の姿勢が、現代日本において既に希薄になつてしまつたことが、疑うべくもない事実である⁽⁴³⁾。しかしながら、高度な「西洋化」を抱えている今だからこそ、かつての儒学における「日本化」を分析し、儒学復興に代表される東洋思想の問題を検討する試みがなされるべきではないだろうか。

詳細については別稿で取り組む予定のため、本稿では最後に、日本近世社会における儒学を受容という研究課題がもつ現代的意義について三点述べておきたい。その一、儒家思想における融合と調和を追求する精神、多元化と多様化を許容する理念、倫理道徳・規範と社会秩序を重んじる観念などは、グローバル化の最中にある今の世界に良い影響を与えることができる。その二、時代の変遷に沿って変化を遂げた儒学の理論構成への探求が、人類が直面する普遍的な問題（たとえば、人間と自然、人間と社会、人間と人間の調和する社会を築くことなど）を解決するには役立つと考える。その三、統合的・発展的に東アジア諸問題を研究する一助になれると考える。

【注記】

- 1 詳細は、安井小太郎など『支那学』（漢文書院、一八九四〜一八九五年）を参考。
- 2 詳細は、呉楓「日本における中国古典の流布」（『社会科学戦線』一九八〇年四月、一七三〜一八〇頁）を参考。
- 3 詳細は、伊文成「日本における儒学思想の流布」（『東北師大学報』一九八一年八月、九一〜九六頁）を参考。
- 4 詳細は、李洪淳「朝鮮における程朱理学倫理思想の流布と影響」（『東疆学刊』一九八九年三月、二〇〜二七頁）を参考。
- 5 詳細は、嚴紹璽『中日古代文学交流史稿』（湖南文艺出版社、一九八七年九月）を参考。
- 6 詳細は、王家驊『日本儒学史論』（江蘇人民出版社、一九九八年八月）

- 7 『儒家思想と日本文化』（浙江人民出版社、一九九〇年三月）『中日儒学…伝統と現代』（人民出版社、二〇一四年十二月）『儒家思想と日本の現代化』（浙江人民出版社、一九九五年五月）および叶渭渠『日本古代文学思潮史』（中国社会科学出版社、一九九六年）を参考。
- 8 詳細は、勾艶軍「日本近世劇作小説における中国文学思想淵源」（『日本問題研究』二〇一二年四月、五五〜六〇頁）を参考。
- 9 詳細は、趙俊槐『宇津保物語』における『孝』に対する受容」（『日本語学習と研究』二〇〇四年二月、一一九〜一二七頁）を参考。
- 10 詳細は、王曉平『日本詩経学史』（学苑出版社、二〇〇九年）を参考。
- 11 詳細は、尤芳舟「孔子思想と日本説集『十訓抄』における『孝』」（『西外国語大学学報』二〇一九年九月、五三〜五七頁・九三頁）を参考。
- 12 詳細は、韓小龍『南総里見八犬伝』の歴史学的研究」（華東師範大学博士論文、二〇〇三年）を参考。
- 13 詳細は、呉雨平「日本漢詩新論」（蘇州大学博士論文、二〇〇六年）を参考。
- 14 詳細は、王向遠『慰』論…日本文学効能理論および中国古代文論との関連」（『東嶽論叢』、二〇一七年九月、七六〜八五頁）を参考。
- 15 江新興「近世日本における儒学の『孝』倫理の変容について」（『横浜商大論集』二〇一七年十月、九七頁）。
- 16 掲載注8、一〇二頁。
- 17 詳細は、李承貴「禅宗と朱熹理学の離合——朱熹の禅宗に対する理解を視角に」（『社会科学戦線』二〇二〇年十月、一二〜二〇頁）を参考。
- 18 李宗勳、陳維新「17—19世紀における中日朝の原典儒学実学価値志向に対する伝承と発展」（『社会科学戦線』二〇二〇年十月、三〇頁）を参

考。

- 18 中国において、天と人間とは本来的に合一性をもつとし、あるいは、人は天に合一すべきものとする思想。中国では、超越的存在としての天の概念がきわめて有力で、人の天に対する独自性は発想されることが少なかつたから、人の天への合一が、人間の不完全性の克服として考えられた。儒家の天命説も、道家の、人は作為を捨て天と一致せよとする説も、広義では天人合一の思想といえる。とくに漢代の儒教では、自然現象と人間世界の現象との間に、相互の照応や因果関係があるとされ、そこに、自然現象の根源としての天と、人間との相関が考えられた。(出典…小学館『日本大百科全書』ニッポニカ)
- 19 自然に定まっている道理、天然自然の道理のことである。(出典…小学館『デジタル大辞泉』)
- 20 人として行なうべき道のことである。(出典…小学館『デジタル大辞泉』)
- 21 『礼記——大学』の一節から出た言葉である。輝かしい徳によつて「天下」を安定させようとする者は、まず「其その国を治め」る必要があり、そのためには「其の家を斉ととのえ」る必要があり、そのためには「其の身を修め」る必要があると述べている。逆に言えば、個人が自分の言動に気をつけることは、果ては社会全体の安定につながるという考え方である。(出典…『故事成語を知る辞典』)
- 22 「自然」という言葉はもともと中国に由来するものである。中国で自然という語が最初に現れてくるのは『老子』においてである。たとえば、「悠として其れ言を貴れ、功成り事遂げて、百姓皆我を自然と謂う」「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」などである。(出典…株式会社平凡社『百科事典マイペディア』)
- 23 人が自分の意志で作り出すことである。(出典…小学館『デジタル大辞泉』)
- 24 中国では、智仁勇の三徳、仁義礼智信の五常の徳が挙げられる。つまり、父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信の五倫の徳である。(出典…株式会社平凡社『世界大百科事典』第2版)
- 25 およそ十九世紀初頭までに確立した近代市民社会の法をいう。(出典…株式会社平凡社『世界大百科事典』第2版)
- 26 中国朱子学の修養法である。本来、天、神々、君、父母などに対する敬虔度でうやうやしい気持ないしは態度をいうが、朱熹はこれを自己の自己に対する心のあり方に転化させ、自己変革の修養法として確立した。(出典…株式会社平凡社『世界大百科事典』第2版)
- 27 中国思想の概念である。偽の対語で、うそいつわりのない言行をいうが、この語が哲学的概念として登場するのは『大学』『中庸』においてである。『大学』では「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」「齊家」「治國」「平天下」のいわゆる8条目の一つとしてである。『中庸』では、前半で「中庸」が説かれるのに対し、後半は「誠は天の道なり、これを誠にするは人の道なり」という有名な句にはじまって、もっぱら誠を中心に議論が展開する。(出典…株式会社平凡社『世界大百科事典』第2版)
- 28 中国明の思想家王陽明の中心学説である。『大学』の「致知」の「知」を『孟子』尽心上編の「良知」で解釈した説がある。自己の固有する「是非善悪」を直覚的に弁明する心の作用が「良知」であり、その良知に従つて事物に対処し、かつその対処を通じて良知を顕現させるのが「致良知」の意味である。(出典…小学館『日本大百科全書』ニッポニカ)
- 29 中国思想の用語である。狭義には感情、情欲のことで、七情(喜、怒、

哀、懼、愛、恵、欲」として類型化されるが、広義には静かな「性」が動いた状態をすべて情と呼ぶ。

- 30 理と氣を配置して、この二つの概念によって天地、人事のすべてを解釈していくのである。(出典…株式会社平凡社『世界大百科事典』第2版)
- 31 日本土着の神祇信仰(神道)と儒学が融合し一つの信仰体系として再構成(習合)された宗教現象を指す。
- 32 朱子学における学問修養の中心課題の一つである。広く事物の道理をきわめ、正確な知識を獲得すること、そのために読書をすすめた。(出典…精選版『日本国語大辞典』)
- 33 中国哲学用語である。物の真実な存在を規定する唯一性をいう。(出典…『ブリタニカ国際大百科事典』「小項目事典」)
- 34 朱子学における学問修養の中心課題である。心を一つに集中し、他にそらさないことで、そのために静座をすすめた。(出典…精選版『日本国語大辞典』)
- 35 初期の儒教倫理では、君臣は義合であった。つまり、君臣の関係は後天的で人為的な結びつきである。(出典…『ブリタニカ国際大百科事典』「小項目事典」)

36 後天的で人為的な結びつきである。

37 先天的で自然な結びつきである。

38 初期の儒教倫理では、父子は天合(先天的関係)であった。つまり、父子の関係はいかんともしがたい先天的で自然な結びつきである。

39 家柄ともいう。とりわけ江戸時代には、個人よりも家が重んじられ、社会的地位を示す家柄を尊重するという觀念が公家のみならず、武家、庶民の間にも行き渡っていた。(出典…『ブリタニカ国際大百科事典』「小項目事典」)

40 君臣の関係は先天的で自然な結びつきである。

41 有徳にして治世安民を実現しうる者が、実質的に君主として政を執るのが当然であるという考えである。

42 この世は神孫が君となるという意味である。

43 詳細は、牧角悦子「日本における儒教…その発展過程と特徴」(『日本漢文学研究』二〇一六年三月、一七五〜一七六頁)を参考。

*本稿における中国語文献の引用は、すべて引用者による翻訳である。

(中国浙江大学外国言語文化と国際交流学院ポストドクター)